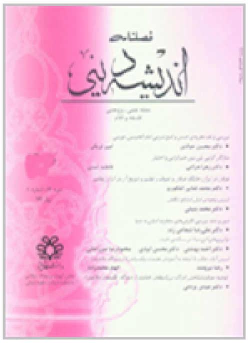


الاهیات عرفانی از دیدگاه علاء الدوله سمنانی و بوناونتوره

پدیدآورده (ها) : کاکایی، قاسم؛محمودیان، حمید
فلسفه و کلام :: اندیشه دینی :: تابستان 1388 - شماره 31 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 79 تا 98
آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/452167

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی ۳۱، صفحات ۷۹- ۹۸
تابستان ۱۳۸۸

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 31, Summer 2009

الاهیات عرفانی از دیدگاه علاء الدوله سمنانی و بوناونتوره

دکتر قاسم کاکایی*　　　دکتر حمید محمودیان**

چکیده

این مقاله درصدد است به اجمال، نظریات دو عارف در دو سنت دینی را مورد بررسی تطبیقی قرار دهد؛ یکی شیخ علاءالدوله سمنانی، عارف و متکلم قرن هشتم هجری، که نظریه‌ی وی در برابر نظریه‌ی «وحدت وجود» ابن عربی به «وحدت شهود» مشهور شد و سپس در آرای کسانی هم‌چون سید محمد گیسو دراز و احمد سرهندی بسط پیدا کرد و دیگری قدیس بوناونتوره، الهی‌دان و عارف قرن سیزدهم میلادی از فرقه فرانسیسیان که رابطه‌ی جهان، انسان و خداوند را در آثار خویش به‌ویژه در کتاب *سفر روح به سوی خداوند* به گونه‌ای تبیین کرده است که بی‌شباهت با نظریه‌ی «وحدت شهود» نیست. در الاهیات به طور کلی و الاهیات سلبی به نحو خاص شباهت‌های قابل تأملی بین این دو عارف مسلمان و مسیحی وجود دارد که این مقاله به آن می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ۱- وحدت شهود　۲- وحدت وجود　۳- اشراق　۴- تنزیه　۵- تشبیه　۶- علاءالدوله سمنانی　۷- بوناونتوره　۸- لطایف سبعه

۱. مقدمه

نخست به چند نکته به صورت اختصار اشاره می‌شود؛ نکاتی که در بررسی تطبیقی ما جنبه مقدمی دارد:

۱- شیخ علاءالدوله سمنانی و قدیس بوناونتوره معاصر هم قرن‌اند.

۲- هر کدام به یکی از ادیان بزرگ و ابراهیمی معتقدند؛ یکی به اسلام و دیگری به مسیحیت.

---

* دانشیار دانشگاه شیراز
e-mail: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir
** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز
e-mail:hmahmoudian2@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۲۴
تاریخ پذیرش: ۸۸/۷/۵

۳- هر دو عارف و متکلم‌اند، به گونه‌ای که در عین سلوک عرفانی و تخصص در عرفان عملی و نظری، دفاع از آموزه‌های دینی را بر خود لازم دانسته، تساهل در این زمینه را روا نمی‌داشتند، تا جایی که نظریات بعضی فیلسوفان هم کیش خود را نیز بر نمی‌تافتند.[۱]

۴- روح کلی حاکم بر اندیشه آن دو الاهیات سلبی است؛ همان روحی که معمولاً از متکلمان انتظار می‌رود ولی عرفا آن را عمق و غنای دیگری بخشیده‌اند. شیخ سمنانی در این زمینه از عارفان و متکلمان قبل از خود تأثیر پذیرفته است و بوناونتوره شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌های تنزیهی کسانی هم‌چون دیونوسیوس آرئوپاگوسی است.

۵- هر دو عارفانی عزلت‌گریز و اجتماعی بودند. شیخ سمنانی گرچه از حکومت و سیاست فاصله گرفت، سیره‌ی نظری و عملی او تشویق به کار و فعالیت بود و با بی عاری و سربار دیگران شدن مریدان خود سخت مخالفت می‌کرد. بوناونتوره نیز عارفی اجتماعی بود و در نقش روحانی کلیسا، در مسایل اجتماعی زمان خویش نقش فراوانی داشت.

۶- در عرفان اسلامی پس از شیخ علاءالدوله، تفکر رایج عرفانی با صبغه‌ی وحدت وجود ابن عربی مسیر خود را پی گرفت و در مسیحیت اندیشه‌های قدیس توماس آکوییناس گوی سبقت را از قدیس بوناونتوره ربود، به‌طوری که به‌رغم جایگاه بوناونتوره در عرفان مسیحی و فرقه فرانسیسی‌ها، در بعضی کتب عرفانی و الاهیات مسیحی، نامی از بوناونتوره نیامده یا به اشاره‌ای بسنده شده است.

۷- هر دو اهل کشف و شهود بودند. رساله *سرالبال لذوی الحال* شرح مکاشفه شیخ علاءالدوله و رساله شرح *مکاشفه بوناونتوره بر کوه لاورنا*، شاهد این مطلب است.

با این حال، وجوه تفاوت بین اندیشه‌های آن دو نیز بسیار است، زیرا یکی به دینی اعتقاد دارد که شعار اساسی و همیشگی او «لم یلد و لم یولد» است و دیگری به تثلیث «اب و ابن و روح القدس». یکی در مسیر دفاع از توحید با هر نظریه‌ای که شائبه شرک در آن باشد می‌ستیزد و دیگری به تبیین رمز و راز تثلیث روی می‌آورد. یکی آرای خود را با *قرآن کریم* هماهنگ کرده و آیات آن را تفسیر می‌کند و دیگری با *کتاب مقدس* خو گرفته و تبیین و تفسیر آیات آن را وجهه همت قرار می‌دهد.

با این اوصاف، در این مقاله در پی اثبات این همانی و تطبیق آرای این دو متفکر نیستیم؛ زیرا این کار در مورد دو عارف بزرگ متدین به یک دین بسیار مشکل است چه رسد به دو شخصیتی که به سنت‌های دینی متفاوت پیوند خورده‌اند. آن‌چه در این‌جا به آن خواهیم پرداخت تشابه و تطبیق نیست؛ بلکه تناظر است به گونه‌ای که معلوم گردد افکار این دو عارف در چه حوزه‌هایی به هم‌دیگر نزدیک است. در این مقاله برخی از موضوعات و

دل‌مشغولی‌های دو عارف مذکور مورد کاوش قرار گرفته و در حد امکان به زمینه‌های اشتراک و جدایی آن‌ها اشاره می‌شود.

۲. زندگی‌نامه علاءالدوله سمنانی

شیخ رکن‌الدین علاءالدوله احمد بن محمد بن احمد بیابانکی سمنانی، معروف به علاءالدوله رکن‌الدین ابوالمکارم، در ذی الحجه سال ۶۵۹ ق. در قریه بیابانک سمنان ولادت یافت. تاریخ ولادت وی را ابن حجر عسقلانی و غیاث‌الدین خواندمیر نیز ۶۵۹ نوشته‌اند. زیرا تاریخ وفات او سال ۷۳۶ هجری است و ۷۷ سال عمر کرده است (۱۲، ص: ۳۴۶).

او مکنّی به «ابوالمکارم»، ملقب به «علاءالدین»، «رکن الدین» و «شمس الدین»، معروف به «علاءالدوله سمنانی» و موصوف به «سلطان المتألهین» بود (۱۲، ص: ۳۴۶).

محققین صوفیه، مورخین و صاحبان تذکره‌ها بیشتر به واسطه‌ی قطبیت و ارشادش وی را «شیخ» نامیده‌اند (۳، ص: ۲۳۴).

پدرش شرف‌الدین محمد بن احمد بیابانکی ملقب به ملک شرف‌الدین در دستگاه ارغون و غازان، از پادشاهان دوره ایلخانی، دارای مقام و عزت و اعتبار بود و بنا به تصریح *تاریخ گزیده* و *حبیب السیر* و *مبارک غازانی*، حتی به مرتبه وزارت نیز منصوب گردید. مادرش خواهر رکن‌الدین صاین سمنانی (متوفی ۷۰۰ ق.) از عالمان و قاضیان عهد ایلخان بود و علاء الدوله علوم مقدماتی فقه و حدیث را نزد او فرا گرفته بود. از آن‌جا که عمویش وزیر ارغون بود و دایی‌اش قاضی ممالک، وی خیلی زود و از همان جوانی وارد خدمات دولتی شد و عنوان «علاءالدوله» که به نام وی افزوده شد، به سبب همین اشتغال وی به خدمات دیوانی بود (۹، ص: ۱۶۹).

از آن‌چه در کتاب *العروه* آمده است، چنین برمی‌آید که وقتی در سن پانزده سالگی مکتب را ترک می‌کرد و به خدمت سلطان وارد می‌شد، هنوز نه از علوم عقلی و نقلی بهره کافی داشت و نه از *قرآن* جز چند سوره کوتاه آخر آن چیزی می‌دانست(۱۴، صص:۳۳۶ - ۲۹۷).

اهمیت، شهرت و ابهت فکری شیخ به دوره دوم زندگی وی که در حقیقت دوران انقلاب فکری و تحول و وصول به سرحد کمال معنوی است، مربوط می‌شود. تحول روحی وی از این قرار است که در سال ۶۸۳ بین ارغون شاه و عموی وی سلطان احمد تکودار در نزدیکی قزوین جنگی روی داد. شیخ نیز که ۲۴ سال بیشتر نداشت در سپاه ارغون بود. در گیرودار این جنگ، حالتی روحانی به شکل یک نور مجهول در قلب خویش احساس کرد که

آن نور وی را دگرگون ساخت؛ نوری که دیگر هرگز او را رها نکرد و تأثیر آن هم‌چنان باقی بود (۳۵، صص: ۳۴۷-۳۴۶).

وفات شیخ علاءالدوله سمنانی را در برج احرار صوفی آباد به تاریخ روز پنج شنبه (شب جمعه) بیست و دوم ماه رجب سال ۷۳۶ هجری نوشته و ثبت کرده‌اند. دولتشاه عمر او را در این تاریخ، به عدد کامل هفتاد و هفت سال و دو ماه و چهار روز نوشته است. جسد او را در حظیره عمادالدین عبدالوهاب که یکی از بزرگان سخاوتمند و نامی ولایت کومش بوده و شیخ علاءالدوله به وی ارادت می‌ورزیده است دفن کرده‌اند. جمله «جای او بادا بهشت = ۷۳۶» ماده تاریخ وفات و کلمه‌ی «عابد = ۷۷» مدت عمر وی می‌باشد (۱۵، ص: ۳۴).

۳. زندگی‌نامه بوناونتوره

از آن‌جا که زندگی‌نامه بوناونتوره در مدت زمانی بعد از حیات او نگاشته شده است، اطلاعات ما از زندگی شخصی او دقیق نیست (۳۱، ص: ۴۸).

بوناونتوره در سال ۱۲۱۷ م. و به روایتی ۱۲۲۱ م. (۶، ص: ۱۱۲) در باگنوریگیو[۲]، شهر کوچکی در توسکانی ایتالیا، متولد شد. پدرش «یوحنای فیدنزا»[۳] پزشک نسبتاً ثروتمند و مادرش «مریم ریتلو»[۴] بوده است. اسم تعمیدی او یوحنا بود که احتمالاً با ورود او به حیات دینی به بوناونتوره تغییر یافت (۳۳، ج ۲، ص: ۶۵۸).

بنا بر نقل خودش، او در دوران کودکی به بیماری سختی دچار شده بود که به مدد انفاس طیبه و شفاعت‌های قدیس فرانسیس، از مرگی حتمی نجات یافته است. در سال ۱۲۲۶ م.، زمانی که هنوز کودک بود، قدیس فرانسیس[۵] وفات نمود، لذا غیر محتمل است که او با فرانسیس مراوده‌ی عرفانی داشته باشد، اما به هر حال فرانسیس در تکوین شخصیت او نقش بارزی داشته است (۲۶، ص: ۳).

او تحصیلات مقدماتی خود را در زادگاهش گذراند و پس از آن در سال ۱۲۳۴ م. جهت تحصیلات عالی به دانشکده فنون دانشگاه پاریس راه یافت و بعد از اخذ درجه استادی در فنون در سال ۱۲۴۳ م.، به عضویت فرقه‌ی فرانسیسی در آمد و الاهیات را تحت راهنمایی استادان برجسته‌ای هم‌چون الکساندر هالز[۶]، یوحنای روچلی[۷]، ادو ریگالدی[۸] و ویلیام ملیتون[۹] فرا گرفت. وی حتی تحت تأثیر استادان فرقه‌ی دومنیک چون گئوریک سنت کوئنتین[۱۰] و استاد سکولار گویارد لئون[۱۱] قرار گرفت. در سال ۱۲۴۸ م. او به اخذ درجه کارشناسی در متون مقدس نایل آمد و از سال ۱۲۵۰ تا ۱۲۵۲ م. در مورد کتاب مقدس از جمله انجیل لوقا و یوحنا به تفسیر و سخنرانی پرداخت، هرچند همه‌ی تفاسیر او باقی نمانده‌اند. وی پس از گذراندن تحقیقات و تفاسیر خود بر روی *عبارات لومبارد*[۱۲] در

سال ۱۲۵۳ م. به اخذ درجه دکتری در الاهیات نایل آمد. برخی از محققان اظهار می‌کنند که او تا ۲۳ اکتبر ۱۲۵۷ م. به دلیل مخالفت با استادان سکولار و معارض طریقه‌ی مندیکنتان[۱۳] در هیأت علمی استادان پذیرفته نشد، اما مدرکی قوی وجود دارد که او به عنوان استادیار در مدرسه فرایارهای کوچک در پاریس از سال ۱۲۵۳ تا ۱۲۵۷ م. تدریس می‌کرده است (۳۲، ج ۲، صص: ۲۸۱). در بین سال‌های ۱۲۵۳ تا ۱۲۵۷ م. او به عنوان کشیش اعظم فرقه فرانسیسی انجام وظیفه می‌کرد. در این زمان، سه مجموعه از موضوعات جنجال برانگیز خود را تألیف نمود. بوناونتوره به‌دلیل الاهیات خاص خود بر مبنای تجربیات عرفانی قدیس فرانسیس و معرفی او به عنوان انسان ایده‌آل در آثار خویش، بانی دوم و معمار اصلی فرقه فرانسیسی‌ها قلمداد گردید (۲۸، ص: ۷).

وی به دلیل عشق و مراقبه پارسایانه‌اش به مسیح و نیز تأکید بر آثار معنوی، شاهزاده‌ی متألهان عرفانی ملقب شد (۲۹، ج ۱، صص: ۹۶) و در پرتو سخنانش در زمینه‌ی محبت و اتحاد و راه رسیدن به آن به بزرگ‌ترین وارث الاهیات عرفانی قرن دوازدهم معروف گردید (۳۴، ص: ۶۳).

از سال ۱۲۵۷ م. به بعد، بوناونتوره برای اجرای کامل وظایف کشیشی خود، بدون این‌که به لحاظ فکری از حوزه مدرسی بیرون آید، از پست دانشگاهی خود استعفا کرد و حتی دیگر در دانشگاه سخنرانی نکرد. او در پاریس مرکزی برای تعلیم و تبلیغ دیدگاه‌های فرانسیس به صورت منظم دانشگاهی دایر کرد. در همین زمان، حمله جدیدی علیه «مندیکنتان» از جانب استاد «گرارد ابیویل»[۱۴] و دیگران مواجه گردید و به همین جهت با تألیف اثر معروف خود *دفاع از درویشان*[۱۵] از مندیکنتان دفاع کرد (۲۷، ج ۲، صص: ۶۵۹).

وی بعد از چند سال ریاست بر فرانسیسیان، در سال ۱۲۵۹ م. جهت مراقبه به کوه «لاورنا»[۱۶] رفت، جایی که به رؤیت فرشته شش بال در هیأت مصلوب –که قدیس فرانسیس در سال ۱۲۲۴ م. مکرر آن را تجربه کرده بود – نایل آمد و لذا شاهکار خود، یعنی *سفر روح به سوی خدا*[۱۷] را که حاوی تعبیر این تجربه عرفانی در قالب اصطلاح است، نگاشت؛ به‌طوری که در این تعبیر خدا در سبک فرانسیسی در تمام مخلوقات مشاهده می‌شد (۲۶، ص: ۱۹).

در ماه می۱۲۷۳ م. او از طرف پاپ گریگوری دهم، به عنوان اسقف اعظم آلبنو انتخاب شد. سپس او پاریس را به قصد دیدار با پاپ جهت آماده‌سازی زمینه‌های شورای دوم لیون، ترک کرد. در این شورا او نقش عمده‌ای در ایجاد آشتی بین روحانیون سکولار و فرقه مندیکنت و هم‌چنین میان کلیسای یونان و روم به عهده داشت (۲۶، ص: ۸).

او به طور غیر منتظره در جولای ۱۲۷۴ م. کمی قبل از اتمام شورا، وفات کرد و در همان روز در کلیسای فرانسیسی در لیون طی تشریفاتی سرشار از اندوه و سوگواری در حضور پاپ، اسقف‌ها و کاردینال‌ها به خاک سپرده شد. روز بعد، در جلسه‌ی پنجم شورای دوم لیون، پاپ به تمام کشیشان جهان دستور داد تا در یک آیین عشای ربانی برای روح او طلب مغفرت و رحمت کنند. دویست سال بعد، در چهارده آوریل ۱۴۸۲ م. پاپ سیکستوس چهارم او را در زمره قدیسان قرار داد [۱۸] و در سال ۱۵۸۸ م. پاپ سیکستوس پنجم او را «اندیشمند فرشته صفت» [۱۹] کلیسا خواند(۲۶، ص: ۸).

۴. بررسی تطبیقی

۴. ۱. عقل: مفهوم و جایگاه آن

دل‌مشغولی‌های شیخ سمنانی و بوناونتوره در مقام متکلم، اثبات آموزه‌های دینی است و بی تردید، ابزار متکلم در این راه، عقل است. از سوی دیگر، آن دو عارف نیز هستند. نگاه عارف به عقل با نگاه فیلسوف تفاوت دارد؛ عارف از عقل شهودی بهره می‌گیرد و فیلسوف از عقل منطقی. عقل عرفانی همان عقل افلاطونی است که می‌توان از آن به «خرد عشق» تعبیر کرد و آن عقلی است که گام از حوزه الفاظ فراتر می‌نهد، دست در گردن عشق می‌اندازد و با تزکیه، توان شهود می‌یابد. به قول یکی از اهل تحقیق، عشق افلاطونی که از آن سخن می‌گویند همین خرد عشق است که از عقل ایرانی برآمده و در حکمت افلاطون حال و هوای ویژه‌ای یافته است. از عقل افلاطونی بوی عشق می‌آید و از عشق او، بوی عقل و این ویژگی خرد ایرانی است. هرچه هست عقل افلاطونی، عقل منطقی و حسابگر ارسطویی نیست. عقل منطقی به نهایت جایی که می‌رسد شناخت است، آن‌هم شناخت فلسفی نه شهودی؛ این عقل با تزکیه و تصفیه و عشق نسبتی ندارد و گاه در تقابل با عشق قرار می‌گیرد. بنابراین با «پای بی‌تمکین چوبین استدلال» نمی‌توان به حقایق رسید و به قول حافظ، اگرچه این عاقلان «نقطه پرگار وجودند» اما «عشق داند که در این دایره سرگردانند» (۸، دفتر هفتم).

از همین رو شیخ علاءالدوله فیلسوفان را مذمت می‌کند و روی خوشی به آن‌ها نشان نمی‌دهد و حتی آنان را اهل دوزخ می‌داند. وی رؤیاهایی را نقل می‌کند که در آن‌ها پیامبر(ص) فلاسفه‌ای چون ابن سینا را گمراه و اهل آتش می‌خواند. از نظر او سهروردی نیز تابع ابن سینا و در نتیجه، به همان ضلالت گرفتار بوده و دوزخی است. اما به باور او، متکلمانی چون امام محمد غزالی، امام الحرمین چوینی و ابوالحسن اشعری، ناصر دین خدا و اهل ایمان و دارای حکمت‌اند (۱۳، صص:۱۸۶-۱۸۴).

شیخ سمنانی با بعضی از آرای ابن عربی هم‌چون وحدت وجود مخالف است به گونه‌ای که وقتی عبارت مشهور ابن عربی یعنی «سبحان الذی اظهر الشیاء و هو عینها» را می‌شنود بر آشفته شده و در حاشیه خود بر *فتوحات* می‌نویسد: ای شیخ اگر از شخصی بشنوی که می‌گوید مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، از او نمی‌گذری بلکه بر او خشم می‌گیری، پس چگونه خردمندی چنین باطل و هذیانی را به خدا نسبت می‌دهد...(۱۶، ص: ۳۴۴) ولی با نظریه «تجلّی» او موافق است. ایشان برای بیان کیفیت خلق عالم از اصطلاح «تجلّی» استفاده می‌کند و برای آن اقسامی ذکر می‌کند: الف: تجلّی به صفت ظاهری و تجلّی به صفت باطنی؛ ب: تجلّی خاص و تجلّی عام؛ ج: تجلّی لطفی و تجلّی قهری؛ د: تجلّی جمالی و تجلّی جلالی؛ ح: تجلّی صوری، نوری، معنوی و ذوقی (۱۶، ص ۲۷۱-۱۴۸) و (۱۴، ص ۱۲۹-۹۳). دلایل مخالفت او با ابن عربی مجال و مقال دیگری می‌طلبد.[۲۰]

از دیدگاه قدیس بوناونتوره «پایان فلسفه آغاز الاهیات» است (۳۰، ص: ۲۴۵). تفلسف ما را تا میانه راه برده به شناخت می‌رساند، اما در ورای این شناخت، شهودی است که فلسفه را به آن راهی نیست. از این جهت وی علاقه و اعتمادی به فلسفه ماوراءالطبیعه‌ی ارسطو که هیچ جایگاهی برای اتصال انسان با احدیت و مسیح در آن نبود، نداشت(همان، ص: ۲۴۲).

بوناونتوره بر ضرورت نور ایمان برای هدایت فیلسوف به حقیقت تأکید می‌کند. وی قدرت فیلسوف در شناخت حقیقت را انکار نمی‌کند و می‌گوید فهم فلسفی لازم است اما کافی نیست (همان، صص: ۷-۲۴۶).

از نظر وی، فیلسوفانی هم‌چون ارسطو مشرک‌اند و بر خطا رفته‌اند و ارسطو بیشتر از افلاطون و فلوطین اشتباه کرده است و هر فیلسوفی که فقط فیلسوف باشد به خطا خواهد رفت (همان، صص: ۹-۲۴۷).

ژیلسون می‌گوید: این گرایش که از فلسفه تنها همان قسمت ملحوظ شود که به درد کلام بخورد در میان متکلمان مسیحی و مفسران مسلمان *قرآن* به یک اندازه شیوع داشت و نمونه‌ی شاخص این امر، صاحب نظر بزرگ در تفکر عرفانی مسیحی، قدیس بوناونتوره است (۱۱، صص: ۶۰-۵۹).

یکی از مهم‌ترین آثار بوناونتوره در حوزه‌ی عرفان کتاب *سفر روح به سوی خدا* است. عنوان اصلی کتاب *Itinerarium mentis in Deum* است که مترجمان در انگلیسی آن را به *The Journey of the Mind of God* ترجمه کرده‌اند و در پی آن بعضی مترجمان فارسی آن را به *سفر ذهن به سمت خدا* برگردانده‌اند. در حالی که با بررسی محتوای کتاب در می‌یابیم که مقصود بوناونتوره ذهن منطقی نیست، بلکه روح است که از

جهان فانی سفر خود را آغاز می‌کند و پای در راهی می‌گذارد که به خدا پایان می‌پذیرد؛ آن هم نه فقط شناخت او بلکه رسیدن به مرحله اتحاد با او. بنابراین سخن از سلوک و معراج روحانی است، نه حرکت ذهنی در جهت شناخت مبدأ.

۴. ۲. نور، رنگ، لطایف سبعه و انسان نورانی در اندیشه علاءالدوله و اشراق الهی در تفکر بوناونتوره

شیخ علاءالدوله سمنانی با استفاده از آرای نجم الدین کبری، به ترسیم نظریه‌ای اهتمام کرد که در آن از نور، رنگ و لطایف سبعه برای به فعلیت رسیدن انسان نورانی بهره جست. وی که در معنای «انسان نورانی» وامدار اندیشه‌های عرفانی ماقبل خود و نیز تأملات جدی نجم‌الدین کبری پیرامون رنگ و نور بود، در «اندام‌شناسی عرفانی انسان» رنگ و نور را در قالب انسان عرفانی، تلألویی دیگر بخشید. او در تفسیر عرفانی خود بر *قرآن*، با مدنظر قرار دادن هفت معنای باطنی آن و با استناد به نوعی اندام‌شناسی عرفانی و در عین حال، مراتب وجودی‌ای که در عرفان اسلامی از آن بحث می‌شد، به دنبال بنیادگذاری نوعی اندام‌شناسی عرفانی با استناد به هفت پیغمبر درونی و هفت مرتبت وجودی بر آمد که البته هر کدام از این اندام‌ها به توسط نور رنگینی نمایش داده می‌شد.

این اندام‌های هفت گانه با اندام جسمی «لطیفه قالبیه» شروع می‌شود. این اندام شکل ندارد و از فلک الافلاک یا جان جهان سرچشمه گرفته است. این مرحله را که بیشتر، تصویری از هستی است تا شکل و فرم، مقام جسم یا «آدم وجود تو» می‌نامند که به یک معنا با آدم ابوالبشر که از جان جهان سرچشمه گرفته، مرتبط است. اندام دوم «لطیفه نفسیه» نام دارد و جایگاه نفس است. این اندام مرکزی برای حضور خواهش‌ها و شهوات پلید است و بدین دلیل که مبرای از جسم است عالم صورت نامیده می‌شود و چون با پست‌تر از خود روبه‌رو می‌شود موقعیت نوح را می‌یابد که با دشمنانی پست روبه رو بود و به همین دلیل اندام دوم را نوح هستی‌ات یا «نوح وجود تو» خوانده‌اند. اندام سوم، اندام «لطیفه قلبیه» است یا جایگاهی برای آن من روحانی که در دل آدمی جای دارد. این اندام تصویر ابراهیم هستی یا «ابراهیم وجود تو» است که تصویر دیگری از عالم معناست. چهارمین اندام، موسای هستی‌ات یا «موسای وجود تو» نام دارد و به یک عبارت «لطیفه سریه‌ای» است که در عالم خیال و ملکوت، گفت و گوی نهانی و مناجات پنهانی را با حضرت حق رقم می‌زند. اندام پنجم، «لطیفه روحیه» نام دارد، که تصویر جهانی جبروتی و فراسوی صورت است و آن را بدین دلیل که جایگاهی بس شریف دارد و نماینده خداست «داود وجود تو» نامیده‌اند. اندام ششم یا ششمین لطیفه، «لطیفه خفیه» یا نمایانگر سرشت

الهی در عالم لاهوت است. آن را «عیسای وجود تو» می‌نامند زیرا الهامات روح قدسی به‌وسیله این اندام دریافت می‌شود.

هفتمین و آخرین لطیفه که به مقام حقیقت یا عالم ذات الهی (عالم هاهوت) مشهور است، لطیفه حقیه یا «محمد وجود تو» می‌نامند. این اندام تصویر خود راستین است. این اندام انسان نورانی که هفت لطیفه دارد و از لطیفه قالبیه که عالم طبیعت است شروع و با گذر از لطیفه نفسیه، قلبیه، سریه، روحیه، خفیه به مقام لطیفه حقیه محمدیه می‌رسد، با هفت رنگ ارتباط دارد.

لطیفه قالبیه رنگی سرد، سیاه و تاریک دارد، زیرا بنا به هفت منزل از لطیفه حقیه نوریه فاصله دارد. علاءالدوله سمنانی در *رساله نوریه* این رنگ را پرده غیب شیطان می‌داند که سالک در اولین مرحله، چون از شهادت آفاق و انفس اعراض می‌کند و روی به غیب انفس می‌آورد، این اول پرده مکدر را به نظر خود می‌بیند. از دیدگاه او هر چقدر آتش خفی کلمه «لااله الا الله» در دل سالک به ظهور آید و هیزم وجود را مشتعل کند، آن پرده تاریک و مکدر، رنگی صاف‌تر یافته، دود تاریکش کمتر می‌شود.

در رنگ‌شناسی اندام انسان نورانی، لطیفه نفسیه یا «نوح وجود تو» آبی رنگ است، زیرا نفس بر کدورت ماده فایق آمده و پا به عالم صورت گذاشته است. سمنانی در *رساله نوریه* تجلی رنگین این مرحله را چنین شرح می‌دهد، «بعد از این چون وجود ملطخ به لقمات حظوظی و ملوث به قاذورات معاصی به کل سوخته گشت و به سبب آتش ذکر، فنا حاصل آمد، نور نفس به ظهور آید و پرده کبود خوشرنگ باشد» (۱۶، ص: ۳۰۳).

لطیفه قلبیه یا «ابراهیم وجود تو» مساوی با طلوع نور دل است که به رنگ سرخ عقیق ظاهر می‌شود که: «سالک را از دیدن آن نور، ذوقی عظیم به دل رسد و استقامتی در سلوک پدید آید».

لطیفه سریه یا وجود موسویه انسان نورانی، رنگی سفید دارد که در متن خود، پرتوی سبز رنگ دارد: «بعد از آن نور سبز پرتو اندازد و پرده او سفید باشد و در این مقام علم لدنی کشف شدن گیرد». لطیفه روحیه یا مقام داودیه اندام انسان نورانی، رنگی زرد دارد. به تعبیر قرآن «صفراء لونها تسر الناظرین» (بقره/۶۹)؛ رنگ زرد زرین سرورآفرین. و به تعبیر سمنانی، در رساله نوریه «زردی‌ای به غایت خوشایند بوده و از دیدن او نفس ضعیف و دل قوی گردد».

تجلی رنگین صورت خفیه یا اندام عیسوی انسان نورانی، سیاه روشن یا اسود نورانی است، زیرا مقام سر الاسرار است، یعنی مقام راز این پیدای ناپیدا و این آشکار به غایت پنهان.

این نور تاریکی در *گلشن راز* شبستری چنین تصویری دارد:

سیاهی گر ببینی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

و گزارش سمنانی از این شب روشن یا نور سیاه چنین است «بعد از آن نور خفی که روح‌القدس اشارت به‌دوست در تجلی آید و پرده او سیاه باشد. سیاهی به غایت صافی و عظیم و با هیبت، گاه باشد که از دیدن این پرده سیاه سالک فانی شود و رعشه بر وجود او افتد».

لطیفه حقیه یا مقام محمدیه وجود انسان نورانی که تصویری از ذات الهی است نور سبز درخشان دارد. تعبیر سمنانی از این نور، نور مطلقی است «که صفت خاص حق است، منزه از حلول و اتحاد و مقدس از اتصال و انفصال، متجلی شود و پرده او سبز باشد و آن سبزی، علامت حیات شجره وجود باشد».

رنگ در *رساله نوریه* سمنانی هم‌نشینی دیگری با نور دارد. وی در یک تصویرگری لطیف و زیبا، سالکی مبتدی را بنشسته در خلوتی می‌بیند که در آن، نور و رنگ با هم عجین گشته‌اند. سالک روشنایی‌ای می‌بیند که به سبب «ذکر» قوت گرفته و خود دایره‌ای در مقابل او گشوده است. از این دایره روشن، هفت رنگ زبانه می‌کشند، هم‌چون چشمه‌ای که آب از آن بیرون می‌جهد. این هفت رنگ همان هفت رنگی است که سالک از مقام لطیفه قالبیه تا لطیفه حقیه محمدیه در قوس عروج خود باید آن‌ها را ببیند و به توان نوریه هر یک، حجاب‌های بسیار را پاره کند و بدین گونه در نهایت، عارف به مقام وحدت شهود می‌رسد.

بی شک تأثیرات تفکرات افلاطونی و نو افلاطونی را بر نظریات بوناونتوره نمی‌توان نادیده گرفت. هم‌چنان‌که علاءالدوله در طرح نظریه انسان نورانی، از سهروردی تأثیر پذیرفته است؛ گرچه نقد بوناونتوره از فیلسوفان، افلاطون را هم فراگرفت و علاءالدوله سهروردی را اهل دوزخ دانست.

بوناونتوره در مقابل ارسطوییان، طرفدار فلسفه سنتی نوافلاطونی بود. وی آثار ارسطو را مطالعه کرد و ایده‌هایی از او گرفت و این ایده‌ها را در چارچوب یک نگرش افلاطونی قرار داد (۲۰، ص: ۲۰).

به نظر افلاطون، تنها معرفت حقیقی معرفتی است که منشأ آن تذکر اعیان و حقایق (ایده‌ها= مثل) اشیا است که روح انسان قبل از آن‌که به قالب تن در آید، شاهد و ناظر آن‌ها بوده است؛ سایر انحای معرفت، اعم از تجربی و ریاضی، حقیقی نیستند، زیرا متعلق آن‌ها حقیقی نیست. بنابراین حقیقت در نظر افلاطون دارای مراتب است که هر مرتبه آن با مرتبه معرفتی مطابقش، موافق است. لفظ حقیقت در زبان یونانی (aletheia) که در اصل

به معنای کشف المحجوب است نیز ناظر به این معنی می‌باشد، زیرا دال بر آن است که حقیقت در هر مرتبه‌ای به معنای کشف حجاب وجود در آن مرتبه و منزل است. اما آگوستین ابتدا که به دین مسیح گرویده بود نظریه‌ی تذکر به نحو افلاطونی آن را پذیرفت، ولی بعدها خصوصاً در کتاب *اعترافات*، به اشراق الهی، که صبغه مسیحی داشت، معتقد شد. به نظر آگوستین، انسان در کینونت قبلی خود نیست که عالم به حقیقت اشیا می‌شود؛ بلکه منشأ قوه‌ی شناخت انسان «اشراق الهی» است؛ بدین تفصیل که چشم دل انسان در نتیجه عادت به اشیای مادی، کم سو و تیره شده است، حال اگر او به تخلیه نفس از سیئات و تحلیه آن به حسنات بپردازد، شایسته آن می‌شود که دیده باطنش گشوده گردد و به نور باطنی خود که تنها وسیله بینایی و شناسایی حقیقی است، متوجه گردد. این نور مایه شناسایی حقیقی موجودات و حتی خداوند است. خاصیت این نور آن است که بنفسه ظاهر است و مظهر سایر موجودات نیز می‌باشد (ظاهر بنفسه و مظهر لغیره). اما این‌که این نور خود ذات الهی است یا نه، محل تأمل است. آگوستین در جایی از کتاب خویش با استناد به انجیل یوحنا (باب اول فقره ۹) که «کلمه ... نور حقیقی بود که به هر کس که به جهان آید، روشنی بخشد»، گفته است: « این نور برتری که دل انسان را روشن ساخته، خداست».

ولی برخی دیگر از متفکران قرون وسطی، از جمله قدیس بوناونتوره، معتقدند نوری که دل آدمی را روشن می‌سازد ذات خدا نیست، بلکه نوری است مخلوق و مستضیی از خداوند. به هر تقدیر، نظریه اشراق الهی را غالب فلاسفه قرون وسطی اعم از ارسطویی و افلاطونی باور داشتند و تنها چیزی که از این حیث مایه اختلاف بود، نحوه اشراق الهی است (۱۰، صص: ۲۳-۲۲).

اشراقیون معتقدند عقل و حس همه‌ی قلمرو شناخت را نمی‌گیرد. اموری وجود دارد که دست‌یابی به آن‌ها با ابزار عقل یا حس ممکن نیست. اشراق بخش دیگری از راهی است که انسان در قلمرو شناخت می‌تواند طی کند. تفاوت اشراق با مراحل قبلی شناخت در این است که در این حوزه، انسان صرفاً فاعل شناسایی نیست، امری از بیرون وجود انسان بر جریان شناخت مؤثر است. نور الهی از ورای اندیشه حقایق و امور عالم را برای انسان مکشوف می‌سازد و مواجهه مستقیم میان انسان و آن حقایق را به وجود می‌آورد. عنصر اصلی در این مرحله از شناخت امر بیرون از انسان است. بوناونتوره اشراق را بی ارتباط با شناخت عقلی از امور جاودان (حکمت) نمی‌داند. وی نشان می‌دهد که حکمت در اصل، تابع اشراق نور الهی است و صرف کوشش عقلی انسان برای کشف و درک امور جاودان، وی را به حکمت نمی‌رساند. این نور الهی است که ذهن و اندیشه را روشنی می‌بخشد و موجب می‌گردد که در پرتو آن، حقایق اشیا را بشناسیم.

انسان می‌تواند با همراهی جلوه‌ای از نور الهی سفری را در پیش گیرد و مسیری را طی کند که نهایت آن وصول و اتحاد با خدا است. بوناونتوره این سفر را در سه مرحله و هفت گام مطرح می‌کند: سالک ابتدا به طبیعت می‌نگرد و در جلوه‌ها و آیات الهی تأمل می‌کند، سپس بر روح متمرکز می‌شود. روح نیز آیت روشن خداست و انسان از طریق آن حضور خدا را درک می‌کند. سپس به مرحله سوم، یعنی به تأمل و تمرکز بر خدا می‌رسد که مرحله‌ی نهایی وحدت با وجود مطلق است. بوناونتوره در ترسیم مرحله سوم می‌گوید: «از خود و همه چیز بگذر و خود را از همه‌ی امور رها کن تا به حقیقت ظلمت الهی واصل شوی. اما اگر می‌خواهی بدانی که چگونه از امور رهایی یابی، فیض را طلب کن و نه تعلیم را، اشتیاق را و نه درک و فهم را، ناله و دعا را طلب کن و نه قرائت متون را، داماد آسمانی (عیسی مسیح) را و نه معلم انسانی را، خدا را طلب کن نه انسان را، در پی ظلمت الهی باش نه روشنی، نور را طلب نکن بلکه در جست و جوی آتشی باش که تو را شعله ور کند و تو را به سمت و سوی خدا برد و این آتش خود خداست (۲۵، ص: ۳۹).

این سه مرحله که به تعبیری دیگر، همان تزکیه، اشراق و کمال است، هرکدام در دو مقام تنظیم شده است. بدین ترتیب که سالک با تمرکز بر عالم عموماً و جهان حسی خصوصاً و شناخت پست و کوچک بودن آن، به تزکیه روی می‌آورد و خود را آماده دریافت اشراق خاص الهی می‌کند. در مرحله دوم، که تمرکز بر روح است، سالک با شناخت روح و ارتباط آن با خداوند، خود را در معرض تجلیات و تشعشعات انوار الهی قرار می‌دهد و اشراق الهی را در می‌یابد و در مرحله سوم، که تمرکز بر خداوند و مرحله‌ی کمال است، عارف با استنتاج از دو مرحله و چهار مقام قبلی، گام در مسیر توحید گذاشته و به حیرت می‌رسد و این‌جا است که عارف پس از تلاش وافر، به سرانجام و نهایت سلوک خود، یعنی فنا و بقا می‌رسد که مقام هفتم است.

هفت مقام یا هفت گام بوناونتوره را با هفت وادی در سیر و سلوک عرفانی از منظر عطار نیشابوری می‌توان مقایسه کرد که در جدول زیر ارائه می‌گردد[۲۱].

جدول ۱- مقایسه هفت مقام بوناونتوره با هفت وادی در سیر و سلوک عرفانی از منظر عطار نیشابوری

سه مرحله	هفت گام بوناونتوره	هفت وادی عطار
تزکیه	تفکر درباره خداوند از طریق آثار	وادی طلب
	تفکر درباره خداوند از طریق آثارش در جهان محسوس	وادی عشق
اشراق	تفکر درباره خداوند از طریق تصویرش که در قوای طبیعی ما انعکاس یافته است.	وادی معرفت
	تفکر درباره خداوند در تصویرش که به‌وسیله موهبت‌های لطف او (عیسی مسیح) تهذیب و اصلاح گردیده است.	وادی استغناء
کمال	تفکر درباره وحدانیت خداوند از طریق اسم اعظم«وجود» او	وادی توحید
	تفکر درباره خجسته‌ترین تثلیث که تجلی جمال و فیض الهی است.	وادی حیرت
	خلسه معنوی و عرفانی که در آن عقل آرامش می‌یابد و محبت ما کاملاً در خدا مندک می‌شود.	وادی فقر و فنا

هم‌چنان‌که بیان شد، شیخ علاءالدوله با تنظیم سلوک بر مبنای گذر از لطایف هفت‌گانه به ارائه‌ی شیوه‌ی سلوکی خویش پرداخت. قدیس بوناونتوره نیز با ترسیم هفت پله، مراحل سلوک را برای سالک مجذوب تبیین کرد.

از نگاهی دیگر، شاید بتوان گفت که تطبیق هفت مقام بوناونتوره بر هفت وادی سلوک در عرفان اسلامی، مجرد تشبیه است، چه این که مقامات با هم اختلافات بنیادی دارند. سالک در عرفان اسلامی، ابتدا ذهن خود را از ماسوی الله پاک می‌کند و سپس در وادی طلب و بقیه مراحل، به سیر مشغول می‌شود، ولی بوناونتوره در شش گام خود، از درک حقیقت ازلی سخن می‌گوید و تأمل و تفکر در بیرون از روح و درون روح را مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، شش مرحله از هفت مرحله در نگاه بوناونتوره برای فهم خداوند و درک او با ابزار عشق است و مرحله‌ی هفتم غرق شدن در وادی عشق و وصول به مرحله وحدت با وجود مطلق است که سرانجام این فرآیند سلوکی است.

۴. ۳. تقدم نص بر عقل در اندیشه‌ی دو عارف

از جمله مواردی که هر دو عارف بر آن اصرار می‌ورزند تقدم نص بر عقل است. قدیس بوناونتوره گرچه عقل ارسطویی را کاملاً به کنار نمی‌زند، شدیداً مواظبت می‌کند که این عقل پای خود را از گلیم خویش فراتر ننهد. وی در آثار خود، بارها رجوع به کتاب مقدس را گوشزد می‌کند. کلام او معمولاً ما را به یاد عبارت ترتولیان می‌اندازد که می‌گفت: «اورشلیم را با آتن چکار»(۲۵، ص: ۸۸).

شیخ علاءالدوله نیز پای‌بندی بر شریعت و هماهنگی سلوک عارف با *قرآن* را از اصول و قواعد سلوکی خود می‌داند، (۱۳، صص: ۱۸۶-۱۸۴). بی شک، تأثیرات شیخ سمنانی بر شیخ احمد سرهندی بود که او را به آن جا کشاند که گفت: «فتوحات مدینه ما را از *فتوحات مکیه* بی نیاز کرده» و «تا نص هست ما را با فص چکار»(۲۲، ص: ۴۸).

۴. ۴. عدم توفیق دو عارف در جریان‌سازی عرفانی

گرچه هر دو عارف توانستند شاگردان و مریدانی بپرورانند که در تکامل و بسط اندیشه‌های عرفانی آن دو بکوشند، به نظر می‌رسد که توفیق چندانی هم‌چون رقبای خود پیدا نکردند. یکی از مریدان علاءالدوله، میر سیدعلی همدانی است که با پشتوانه‌ی عرفان نظری و عملی علاءالدوله پای در دیار هند گذاشت، اما آن‌چه برآیند تفکر عرفانی او شد، اگر نگوییم وحدت وجود ابن عربی بود، حداقل می‌توانیم بگوییم وحدت شهود علاءالدوله نبود؛ توحیدی که او ارائه داد شباهتش به وحدت وجود ابن عربی بیش از وحدت شهود شیخ علاءالدوله بود.[۲۲] قدیس بوناونتوره نیز تا حدی بر حرکت عرفانی پس از خود تأثیر گذاشت، اما نتوانست در مقابل تفکر فلسفی توماسی دو به شهرت برسد؛ به‌گونه‌ای که امروز قدیس توماس آکوییناس در آثار فلسفی و عرفانی مشهورتر از قدیس بوناونتوره است.[۲۳]

۴. ۵. نبوت و ولایت در آثار هر دو عارف

نبوت آموزه غیر قابل انکار در ادیان الهی است. نبی کسی است که واسطه‌ی انتقال خبر از عالم لاهوت به عالم ناسوت است. البته در عرفان که جنبه‌ی باطنی دین است، بیشتر به جنبه‌ی ولایت نبی پرداخته می‌شود. بحث ولایت و نبوت بسیار سابقه‌دار بوده و در آثار بسیاری از عارفان مسلمان مطرح شده است. از دیدگاه عرفانی «نبی دو روی دارد، یک روی به طرف خدا و یک روی به طرف بندگان خدا». از آن جهت که از خدا فیض می‌گیرد و به بندگان می‌رساند، آن روی نبی که به طرف خداست و از او فیض قبول می‌کند «ولایت» نام دارد و این روی که به طرف بندگان است و سخن خدا را به بندگان می‌رساند «نبوت» است (۲۱، ص: ۳۱۶).

با این مقدمه‌ی کوتاه، به نظریه‌ی دو عارف نامبرده می‌پردازیم. شیخ علاءالدوله راه حق را راه مصطفی(ص) می‌داند و نهایت مسیر سالکی که غیر راه پیامبر را بپوید جز دوزخ نمی‌داند. البته به نظر می‌رسد که طرح این مسأله از سوی علاءالدوله علاوه بر تداعی «حقیقت محمدیه» و جایگاه آن در عرفان اسلامی، بیشتر از این جهت است که شریعت پیامبر اکرم(ص) آخرین شریعت است و شیخ علاءالدوله بر آن بوده است که اهمیت «شریعت مصطفی(ص)» را گوشزد کند (۱۶، ص: ۱۷۱).

در عرفان مسیحی، دو گرایش عمده وجود دارد و به قول خانم اولین آندر هیل، دو جریان در تجربه‌ی عرفانی مسیحی منعکس است: گروهی از عرفا خدامحورند و گروهی دیگر مسیح محور. محور تجارب عرفانی و تعبیرات عرفانی گروه اول خدا است. اینان بیش از آن که از مسیح سخن بگویند، از خدا حرف می‌زنند. آندر هیل این گروه را با عارفان خارج از جماعت مسیحی شبیه دانسته و مصداق این گروه را آگوستین می‌داند. اما بسیاری

از پرشورترین عارفان مسیحی مسیح محورند؛ یعنی حیات عرفانی آن‌ها ارتباط مستقیم شخصی با مسیح دارد. آنان «خدای متجسد»، «مسیح زنده شده و عروج کرده» را به عنوان مراد، مصاحب و یاور همیشگی روح خود تلقی می‌کنند. نمونه‌ی شاخص این گروه پولس قدیس است (۳، صص: ۳۵-۳۰).

قدیس بوناونتوره به گروه دوم بیشتر شبیه است تا گروه اول. در دیدگاه او مسیح هم حرکت به سمت خدا است و هم دروازه‌ی ورود به ساحت قدس او. عیسی فقط پیامبر نیست که از خدا خبر دهد؛ بلکه ولی مطلق الهی است (۲۴، ص: ۲۶) و به نظر می‌رسد که بوناونتوره جنبه‌ی ولایت او را مهم‌تر از جنبه نبوت او می‌داند. از این جهت نیز عرفان بوناونتوره از عرفان علاءالدوله فاصله می‌گیرد. شیخ علاءالدوله نیز در مسیر سالک به سمت خدا ششمین طور را که «لطیفه خفیه» نام دارد را با مقام حضرت عیسی قابل انطباق می‌داند. عارف پس از درک و وصول به این مقام است که به آخرین مرتبه‌ی کمال آدمی می‌رسد و این آخرین مرحله، مقام محمد مصطفی(ص) است(۱۳، ص: ۴).

۴. ۶. الاهیات در اندیشه‌ی دو عارف

یکی از مباحث کلامی که معمولاً ذهن متکلمان را به خود مشغول می‌کند این است که چگونه می‌توان از خدا سخن گفت. به عبارت دیگر، ساحت قدس احدیت آیا در محدوده‌ی شناخت ناقص بشر و تعبیرات او قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توان همان‌گونه که صفاتی را به مخلوقات نسبت می‌دهیم به خالق هم نسبت دهیم؟ این امر بسیاری از متفکران مغرب زمین و اسلام را واداشته است که از مقوله‌ای به نام الاهیات سلبی سخن بگویند و هنگام مقایسه خدا با مخلوقات، اوصاف جسمانی را از او سلب کنند. نام الاهیات سلبی همواره نظریات فلوطین را تداعی می‌کند. از دیدگاه او «احد» برتر از هستی است. او نه موجود است نه معدوم، بلکه برتر از وجود و عدم است؛ چون هستی‌ای که پدیدار شده است دارای شکل (صورت) است، پس «او» به ضرورت باید بی صورت باشد. چیزی که بتوان درباره‌اش گفت «این»، باید محدود باشد؛ ولی «او» را نمی‌توان به عنوان «این» دریافت، وگرنه اصل اصیل نخواهد بود (۱۹، صص: ۴-۶۷۳).

وی در تعریف خداوند می‌گوید: «او آن چیزی است که بیشتر از عقل است و «او» عقل نیست، بلکه برتر از عقل است؛ زیرا عقل «چیزی» است، در حالی که او «چیزی» نیست، بلکه بیشتر از هر چیزی است. هستی هم نیست، زیرا هستی دارای صورت است، در حالی که «او» عاری از صورت است (۱۸، ص: ۱۰۸۲).

نظریه‌ی فلوطین این است که ما تنها در قالب قضایای سلبی می‌توانیم از او سخن بگوییم مانند این که بگوییم: او وجود نیست، موجود نیست، معدوم نیست، روح نیست، ماده

نیست و ... . در الاهیات مسیحی شخصیت دیونوسیوس شدیداً تحت تأثیر فلوطین است. وی معتقد است که هیچ کلمه‌ای را برای توصیف اوصاف الهی نمی‌توان به کار برد و تنها می‌توان به طریق «سلب» متوسل شد. او در این باره می‌گوید: «او نه ساکن است نه متحرک و نه قابل حرکت، نه نیرو و نه ذات شخصی است. خدا از هر محدودیت و عیب و نقصی منزه است و فراتر از همه‌ی چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم»(۱، ص: ۳۰۱).

دیونوسیوس هم‌چنین یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار بر عرفان مسیحی است. بوناونتوره در بسیاری از موارد، در توصیف خداوند، به جملات دیونوسیوس اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که از افکار او تأثیر پذیرفته است(۲۷، ص: ۶۶۰).

کسانی که به تنزیه قایل‌اند، معمولاً بر تباین هستی‌ها پای می‌فشرند و هرگونه سنخیت میان خالق و مخلوق را مردود می‌شناسند و وقتی جدایی بین خالق و مخلوق اساس قرار گرفت، باب معرفت اسما و صفات بسته می‌شود و تنها می‌توان خداوند را با صفات سلبی توصیف کرد. بوناونتوره در عین حال که سعی می‌کند ساحت مقدس احدیت را توصیف با ویژگی‌های جسمانی وصف نکند و معتقد است که در نهایت، انسان به حیرت می‌افتد و جز سکوت راهی ندارد، گاه به صفات ثبوتیه روی می‌آورد و به شیوه‌ی ایجابی خداوند را وصف می‌کند؛ به گونه‌ای که هم‌چون وحدت وجودیان، خدا را «جامع اضداد»، جمع اولیت و آخریت، ظاهر و باطن معرفی می‌کند(۲۴، ص: ۱۳۲).

به نظر می‌رسد وی سعی بلیغ دارد که همواره در مرز بین تشبیه و تنزیه حرکت کند تا نه از وحدت وجودی‌ها تلقی گردد و نه هم‌چون قایلان به تنزیه مطلق، باب معرفت الله را بسته نگه دارد.

در عبارات شیخ علاءالدوله سمنانی نیز به عبارتی برمی‌خوریم که وی هم‌چون بوناونتوره سعی می‌کند تعادل تشبیه و تنزیه را رعایت کند. وی در این زمینه می‌گوید: «بدان که حق تعالی باسط البسائط است در ذات و صفات، بی همتا و مانند. زنهار به خیال‌پردازی تصور در میدان معارف او نتازی تا مشبهی نشوی و به دیده عقل غیر مکحل به کحل کتاب و سنت در اسرار او ننگری تا در صف معطله ننشانندت. لیس کمثله شی می‌خوان تا از تشبیه خلاص یابی. و هو السمیع البصیر می‌دان تا از تعطیل فارغ شوی» (۱۲، ص: ۱۸۹).

به نظر می‌رسد که هر چه شخص تنزیهی‌تر شود، فاصله او از وحدت وجود بیشتر می‌گردد. چرا که الاهیات تنزیهی بر تباین خالق و مخلوق اصرار می‌ورزد و در برابرِ سخنانی هم‌چون «سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها» ندای «تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا» سر داده، از این گونه سخنان بوی تشبیه استشمام می‌کند. البته در بررسی مکتوبات علاءالدوله،

خصوصاً کتاب *العروه لاهل الخلوه و الجلوه* به این نتیجه می‌رسیم که صبغه‌ی تنزیهی علاءالدوله کم رنگ‌تر است؛ زیرا وی بسیاری از سخنان عارفان قبل از خود را که صورت تشبیهی دارد توجیه می‌کند.

یادداشت‌ها

۱- در این زمینه می‌توان به برخورد شیخ سمنانی با آرای ابن سینا و فارابی و نزاع بوناونتوره با توماس آکوییناس اشاره کرد و محدودیت عقل دوراندیش حسابگر در اندیشه آن دو را مورد بررسی قرار داد.

2- Bagnoregio
3- John di Fidanza
4- Mariam di Ritello
5- S.t . Francis of Assisi
6- Alexander Hales
7- John of Rochelle
8- Odo Rigaldi
9- William of Meliton
10- Guerric Saint – Quentin
11- Guiard of loon
12- Sentences of Peter Lombard
13- Mendicants (گروه درویشان)
14- Gerard of Abbeville
15- The Apology of the poor
16- La Verna
17- The Souls (mind's) Journey into God

۱۸- دانته نیز در *کمدی الهی*، او را در زمره قدیسان بهشت قرار می‌دهد.

19- Doctor Seraphicus

۲۰- در این مورد رجوع کنید به ۱۹، صص: ۱۱۸-۱۰۱.

۲۱- هرچند هفت مقام بوناونتوره با هفت وادی هماهنگ نیست و ما نیز قایل به تطبیق کامل نیستیم، اما محتوای مقامات ما را تا حدی به هم‌خوانی راهنمایی می‌کنند.

۲۲-در متون اسلامی بیشتر ابن عربی را واضع نظریه‌ی «وحدت وجود» توصیف می‌کنند. در حالی که این تعبیر به صورت مصطلع درآثار او یافت نمی‌شود. البته ابن‌عربی در دو جا «الوحده فی الوجود» را به کار برده است (۴، ص: ۷۱۵). هم‌چنان‌که وحدت وجود اصطلاحی است که دیگران بر مشرب عرفانی شیخ علاء الدوله سمنانی اطلاق کرده‌اند (۲۲، صص: ۱۱-۱۰).

۲۳- بوناونتوره گرچه هم دوره‌ی توماس آکوییناس است، اما به هیچ عنوان شهرت او به پای آکوییناس نمی‌رسد، و حتی نفوذ و تأثیر او بر متون الاهیاتی به هیچ وجه با آکوییناس قابل مقایسه نیست. البته با توجه به مناصبی که او در دوران حیات خویش داشته است، می‌بایست نفوذ او بر کلیسا در دوران زندگی‌اش از آکوییناس بیشتر باشد(۳۰، ص: ۴۸).

منابع

۱. *قرآن کریم*

۲. *کتاب مقدس*

۳. آندرهیل، اولین، (بی‌تا)، *عارفان مسیحی*، ترجمه: حمید محمودیان و احمد رضا مؤیدی ، قم: مرکز، مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۴. ابن عربی، ابوعبدالله محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.

۵. استیس، والتر ترانس، (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.

۶. توماس، هنری، (۱۳۶۵)، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.

۷. خاوری، اسدالله، (۱۳۸۳)، ذهبیه، *تصوف علمی و آثار ادبی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۸. دادبه، علی‌اصغر، (۱۳۸۳)، «سعدی، خردمندی عاشق یا عاشقی خردمند»، در *سعدی شناسی*، دفتر هفتم، شیراز: مرکز سعدی شناسی.

۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۰. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۸)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات گروس.

۱۱. ــــــــــ، (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.

۱۲. سرمد محمدی، حسین، (۱۳۸۴)، *علاءالدوله سمنانی* در *دایره المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳. سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۵۸)، *چهل مجلس*، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران: چاپخانه کاویان.

۱۴. ــــــــــ، (۱۳۶۲)، *العروه لاهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.

۱۵. ---------------، (۱۳۶۲)، *خمخانه وحدت*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

۱۶. ---------------، (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷. صفا، ذبیح الله، (بی‌تا)، «علاءالدوله سمنانی»، *نشریه فرهنگ قومس*، شماره ۴.

۱۸. فلوطین، (۱۳۶۶)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲، تهران: خوارزمی.

۱۹. کاکایی، قاسم، (۱۳۷۳)، «علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۱۰، صفحات ۱۲۲-۹۷، شیراز: دانشگاه شیراز.

۲۰. لین، تونی، (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران: فروزان.

۲۱. مجتبایی، فتح الله، (۱۳۷۷)، «احمد سرهندی» در *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج۷، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

۲۲. نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان ژوله، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.

۲۳. نوربخش، جواد، (۱۳۸۴)، «ویژگی‌های اصلی تصوف در نخستین سده‌های هجری»، *میراث تصوف*، ج۱، ویراسته لئونارد لویزان، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

24. Bonaventure, (1995), "De Reductione Artum Ad Theoloiam" in *Works of Saint Bonaventure,* Edited by Philothus Boehner and Sr. M. Fraces Laughlin, A Commentary with an introduction and translation by Sister Emma Therese Healy, N.Y.: The Franciscan Institute, Saint Bonaventure University,

25. Bonaventure, (1999), "The Journey of the Mind to God", Translated by Philothus Boehner, Edited With introduction and notes by Stephen F. Brown, Cambridge: Hacket Publishing Company.

26. Bonaventure, (1978), "The Soul's Journey into God, The Tree of Life and the Life of St. Francis" in *The Classics of Western Spiritualitty*, Trans. and Intr. By Evert Cousin, NewYork: Paulist Press.

27. Brady, I. C., (1967), "Bonaventure", *New Catholic Encyclopedia*, ed. by John P. Whallen and Others, Vol. 2, Washington.

28. Cousins, Evert, (1989), *Humanity and the Passion of Christ*, Edited by Jill Rait, London: SCM Press LTD.

29. Chapman, J., (1981), "Mysticism", Christian, Roman Catholic, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, Vol. 9.

30. Copleston. F., (1950), *A History of Philosophy*, Vol. 2, Great Britain MPG Limited, Bodmin: Cornwall.

31.Dettlof,Werner,(1981),"Bonaventura",*Theologische Realenzyklopadia, Studienausgabe*, Teil I, Band Vol. II, Bohmische Bruder – Chinesische Religionen, New York: Walter de Gruyter.

32. Heyes, Zachary, (1987), "Bonaventure", *Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol. 2, New York.

33. Kent, Bonnie, (1998), "Bonaventure", *Routledge En. of Philosophy*, ed. by Edwardcraig, Vol. 1, London and NewYork.

34. Mc Gin, Brenard, (1996), "Love, Knowldege and Unio Mystica in The Western Christina Tradition", in *Judaism, Christianity and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard Mc Gin, NewYork.

35. Meier, F., (1967), "Ala al-Dowla Al- Simnani", *The Encyclopedia International*, Vol. 3, USA.